# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

**Dr. theol. Ludwig Ihmels** und **Dr. theol. Ernst Sommerlath**

Landesbischof in Dresden. Professor in Leipzig.

**Nr. 11. Leipzig, 25. Mai 1928. XLIX. Jahrgang**

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postämter sowie vom Verlag. — Inland-Bezugspreis: Rm. 1.25 monatlich Bezugspreis für das Ausland vierteljährlich: Rm. 3.75 und Porto; bei Zahlungen in fremder Währung ist zum Tageskurse umzurechnen. — Anzeigenpreis: die zwei gespaltene Petitzeile 40 Goldpfennige. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.



**Büchsel**, Friedrich, D., **Der Geist Gottes im Neuen Testament.** Gütersloh 1926, C. Bertelsmann. (516 S. gr. 8.) 15 Rm.

B.'s Untersuchung begrüßen wir als wichtigen und fruchtbaren Beitrag zur biblisch-theologischen Erfassung des Neuen Testaments. Das pneumatische Moment in Erscheinung und Lehre des Christentums ist immer mehr in den Brennpunkt der theologischen Aufmerksamkeit der Gegenwart gerückt. Um so dankenswerter ist es, daß nun auch das N. T. in sorgsamer und umfassender Untersuchung daraufhin abgehört wird, wieweit hier das Christentum als Leben im Geiste gelebt und erkannt wird. Ich darf und muß sagen: gelebt und erkannt, weil B. sich nicht darauf beschränkt, die Gedanken des N. T. über den Geist Gottes auszumitteln, sondern überall das sich bezeugende tatsächliche Leben in Gott auf das pneumatische Element hin untersucht. Sein Buch entspricht damit durchaus der Wendung von der bloß dogmengeschichtlichen zur, wenn ich so sagen darf, frömmigkeitsgeschichtlichen Betrachtung, die sich da und dort und allenthalben zu vollziehen im Begriffe ist, und gibt dieser Wendung einen erfreulich kräftigen Antrieb. Selbstverständlich durfte er es nicht unterlassen, das neutestamentliche Geisteszeugnis in seine geschichtlichen Beziehungen einzustellen. Demgemäß wird zu Anfang der Geistbesitz und Geistgedanke im Alten Testament, im Griechentum, in der nachkanonischen Literatur des A. T., im jüdisch-hellenistischen Schrifttum, im Hellenismus selbst mit seinen Mysterien und Zauberkulten, im Rabbinismus herausgearbeitet. Ergebnis: Die Linie führt vom Alten Testament und seiner Prophetie zu Johannes dem Täufer und zu Jesus; sie führt aber nicht über den Hellenismus mit seiner Philosophie und seinem Mysterienwesen. Ob der Parsismus eingewirkt hat, bleibt in der Schwebe. Zwei Grundgedanken aber bestimmen auf jener Linie die Auffassung: das Pneumatische ist einerseits das Charismatisch-Ekstatische, andrerseits ein Ethisch-Religiöses; ja, der Geist ist Hypostase. Der Hellenismus dagegen macht den Geist, das Pneuma zum kosmischen Prinzip und zum psychologischen Begriff.

Was nun den neutestamentlichen Bereich selber anbetrifft, so wendet sich B. hier zunächst dem Jesusbild der Synoptiker zu, alsdann dem, wenn ich so sagen soll, Jüngerbild bei den Synoptikern und der synoptischen Erzählung von dem Wunder der Geburt Jesu (wobei etwa ägyptische Spekulation mitgewirkt haben mag?), um dann erst zu fragen, wie Jesus selber und wirklich den Geist in sich getragen und vom Geiste geredet haben mag — eine Anordnung, die wohl die Kritik herausfordert, da bei ihr zunächst der Glaube der Synoptiker vom Geiste in Jesus dargestellt wird, der an sich doch jünger und später ist als der Geistbesitz Jesu selber. Jesus wußte sich zur messianischen Weltherrschaft berufen und hierfür mit dem Geiste gesalbt, und zwar in der Stunde seiner Taufe und zusammen mit dem Bewußtsein seiner eigentümlichen Gottessohnschaft (wobei freilich B. seiner — mir fraglichen — Kombination oder Identifikation von Messianität und Gottessohnschaft nicht weiter nachgeht). Der Geist war für Jesus das Prinzip der Gegenwart Gottes in ihm und seiner eigenpersönlichen Gutheit. So lebte Jesus seinen Jüngern einen „eigenartigen und neuen Typus von Pneumatiker" vor in der Verbindung hochgesteigerten Selbstbewußtseins mit der Selbstlosigkeit der Demut und der Liebe; er legte damit den Grund dafür, daß eine Gemeinde entstand, die bei sich selbst die Geistverheißung der Propheten für die Endzeit erfüllt sah (S. 227). Es liegt auf der Hand, daß in diese Feststellungen alle großen Verschiedenheiten in der Auffassung der Erscheinung Jesu selber und der quellenmäßigen Zeugnisse von ihr hineinspielen. Für mich läßt da B. manches lückenhaft bezw. mir scheint seine Zeichnung hinter der Sache selber zurückzubleiben: der Geistbesitz wird schließlich die Formel für jede Tiefe der Erscheinung Jesu. B. könnte wohl erwidern, daß seinem Thema gemäß seine Aufmerksamkeit hier wie überall eben auf das pneumatische Element gerichtet sein mußte. Gewiß! Aber folgt daraus, daß nun das Pneumatische zum Ausdruck des Ganzen wird? Es tritt hier an einem freilich entscheidend wichtigen Punkte das allgemeine Bedenken ins Licht, das sich mir angesichts der ganzen Untersuchung aufdrängt, ob nicht doch mit einer gewissen Einseitigkeit das Pneumatische sozusagen

zum beherrschenden Kanon des ganzen neutestamentlichen Lebens gemacht sei. Jesus weiß sich als der Pneumatiker — diese Formel scheint mir weniger erschöpfend und weniger geschichtlich zutreffend zu sein als die andere: Jesus weiß sich als den Sohn Gottes und den messianischen Mittler und Herrn.

Nach Jesus wendet sich die Darstellung den sonstigen neutestamentlichen Bereichen zu: der Urgemeinde, dem Paulus, dem Ausgang. Die Urgemeinde setzt die Geistvorstellung Jesu fort, weiß sich im Besitz des Geistes durch Gabe des Auferstandenen, betont am Geistbesitz insonderheit das Wunderhafte und Ekstatische, ist Gemeinde der Glaubensfrömmigkeit und der Geist-(Erlebnis-)Frömmigkeit in einem. Paulus wird zuerst als Träger pneumatischer Frömmigkeit beschrieben, d. h. einer Frömmigkeit vollendeter Gemeinschaft (Glaubens- und Wesensgemeinschaft 286 ff., was vielleicht doch eine zweifelhafte Unterscheidung ist) mit Christus und Gott, aber doch noch in Sünde und Schwäche inmitten aller wirksamen Gotteskraft und in hoffendem Streben. Von hier aus wird dann seine Auffassung vom apostolischen Amte näher bestimmt und die Frucht seines Lebenswerkes, seine Gemeinden als Gemeinden pneumatischer Frömmigkeit (auf Grund des Wortes, als pneumatischer Organismus, sich auswirkend in Organisation und Recht und Kultus) dargestellt. Ein falscher Pneumatismus (der Aufgeblasenheit, der Gnosis, des Libertinismus) kennzeichnet die Gegner des Paulus in Korinth, eine Folgeerscheinung des hellenistischen Synkretismus, der in judenchristlichem Mantel die Geistfrömmigkeit des Heidentums einmengen wollte in den reinen Pneumatismus Jesu und des Alten Testaments. So energisch und lebensvoll nun aber die Geistfrömmigkeit des Paulus ist, so fehlt es doch seiner Geistvorstellung noch sehr an klarer und lebensvoller Durchbildung (wobei ich nur fragen möchte, ob das nicht doch auch ein Anzeichen davon sein könnte, daß B. der Frömmigkeit des Paulus einen stärker und allseitiger pneumatischen Charakter zuschrieb, als er tatsächlich vorhanden war).

Mit dem Blick auf Paulus verbindet B. ein Urteil über die Zusammenhänge zwischen ihm und dem Frühkatholizismus. Auch die übrigen neutestamentlichen Schriften werden mit unter diesem Gesichtspunkt gewertet. Es ergibt sich dabei, daß Paulus zwar mit dem Allgemein-Christlichen, das er hatte, in den Katholizismus hineinwirkte, nicht aber mit seinem Spezifischen, der Zuspitzung des Christentums zu einer Frömmigkeit, die als Ganzes pneumatisch war. Wohl schon die Pastoralbriefe, vor allem aber der 1. Petrusbrief, Jakobus-, Hebräerbrief und Apokalypse dagegen liegen auf der Linie, die von der Urgemeinde zum Frühkatholizismus führt. Ebenbürtig neben Paulus steht aber die Ausgestaltung des Geistbesitzes und der Geistvorstellung bei Johannes (Brief, Evangelium) — eine eigenartig persönlich vertiefte Ausgestaltung dessen, was die Urgemeinde besaß, unter besonderer Anknüpfung an das jüdische Erbe und die Worte Jesu vom Geist.

Auf irgendwelche Einzelheiten noch einzugehen muß ich mir versagen. Ich hoffe, daß diese dürftige Übersicht über den Gehalt des Werkes einen Eindruck von seiner Reichhaltigkeit gegeben und manchen Leser ermutigt habe, sich in das Werk zu versenken. Er wird von der Fülle des Materials, der klaren Verarbeitung, der freien Überschau mannigfaltigen Gewinn zu ziehen vermögen.

B a c h m a n n - Erlangen.

---



**Lüers**, Grete, Dr., **Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg.** München 1926, Ernst Reinhardt. (319 S.) 13.— Rm.

Die wertvolle Arbeit der Verfasserin wird deshalb in dem kleinen Kreis derer, die von der deutschen Mystik etwas verstehen, dankbar begrüßt werden, weil die Germanistin versucht hat, sich soviel als möglich theologisch zu fundieren, ehe sie die Ausdeutung der Worte vornimmt. Ausgehend von der Tatsache, daß gerade von den Mystikern das Höchste nur schweigend aufgenommen wird, will sie das Höhengebiet der Worte durchforschen, das unter den Wolken des Schweigens hervortritt. Der hier gebrauchte Höchstwortschatz ist nicht der übliche, sondern dem Gewöhnlichen gegenüber Metaphysik, wie die Metaphysik gegenüber der Physik. Wiederum aber ist er auch nicht dem Wirklichen adäquat, denn dieses hüllt sich eben in Schweigen. Die rechte Metaphysik schwebt also zwischen Himmel und Erde, zwischen völlig entsprechendem und völlig gewöhnlichem Ausdruck, sie ist die Dichtersprache der Mystiker und hat als solche natürlich einen wundervollen, intimen Reiz, besonders wenn eine wirkliche Dichterin und glühende Seele, wie Mechthild von Magdeburg, auf dieser Silberharfe überirdischer Worte spielt. Diese Metaphysik wird als religiöse Notwendigkeit, nicht als bloßes praktisches Stilmittel richtig verstanden. Dann sind die Metaphern für Gott, Seele und unio mystica aufgezeigt, spontane und ererbte Metaphern gut unterschieden, der Einfluß des höfischen Lebens auf die Bildung von Metaphern erwähnt, wie auch der der geistlichen Sphäre. Endlich werden die bildende Kunst, die astralen Vorstellungen des M. A., die Antithetik, die Dynamik und der Symbolismus der Metaphysik geschildert. Den letzten Teil des Buches bildet ein ausführliches und sehr nützliches alphabetisches Register, das das von Bihlmeyer zu Seuse und Vetter zu Tauler wertvoll ergänzt. Wann werden wir — denn das ist doch das Wichtigste — ein solches zu Eckehart bekommen? Die Arbeit E. Kramms ist ja doch veraltet. Eine Frage kam mir bei S. 2 „Die Entwicklung des metaphysischen Ausdrucks „Adel". Daß für ein solch geistiges Höhengebiet Hof und Adel Bilder liefern würden, ist ja natürlich. Vergessen darf man dabei aber nicht das Latein mit seinen Superlativen. Auch dieses hat die Sprache gesteigert.

D. S i e d e l - Dresden.

---

**Wotschke**, Theodor, D. Dr. (Pfarrer in Pratau), **Bilder aus dem Leben der Wittenberger Studenten.** Ein Vortrag. Wittenberg 1925, Adolf Tietze. (50 S. 8.)

Mit der Kirchengeschichte hat das Schriftchen wenig zu tun. Was es bringt, das ist ein Sitten- bez. Unsittengemälde eines Teiles der deutschen Studentenschaft in längst vergangenen Tagen. Man erschrickt über die Zügellosigkeiten, die mit einer fast photographischen Treue geschildert werden, auch wenn man — der Aufforderung des Verfassers folgend — „an die damaligen Ausschreitungen" nicht ohne weiteres „den Maßstab unseres heutigen Empfindens" anlegt. Ob der Verfasser nicht gut getan hätte, wenn er auch von dem ernsten Studententypus der berühmten alma mater des Luthertums einen gewissen Eindruck zu geben versucht hätte? Von ihm hätte sich doch mancherlei und ganz bestimmt mehr, als durch ihn geschieht, berichten lassen! Gleichwohl wird auch in der vorliegenden, etwas einseitigen Form das Schriftchen dem historisch Interessierten einen guten Informationsdienst tun können.

M u n t s c h i c k - Jena.

---

**Rorschach,** Hermann †, **Zwei schweizerische Sektenstifter.** (Binggeli-Unternährer.) Nach Vorträgen in der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse. Leipzig, Wien, Zürich 1927, Internationaler Psychoanalytischer Verlag (51 S. gr. 8.) Kart. 2. 20 Rm.

Für den Kirchenhistoriker sind die beiden, sich als Inkarnationen Christi erachtenden Sektenstifter Johannes Binggeli aus Schwarzenburg (Kanton Bern), geb. 1834, Gründer einer „Waldbruderschaft", und Anton Unternährer, Stifter der ca. 1800 beginnenden „Antonianersekte" († 1824 im Turm zu Luzern) Typen von Sektierern, bei denen sich eine an das Perverse grenzende Sexualisierung des Religiösen vollzogen hat. Der Verfasser — vermutlich ein Psychiater — versucht ihre Bekenntnisse und Lehren auf dem Wege der Psychoanalyse zu erklären.

P. Schattenmann - München.

---

**Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich.** Herausgegeben von Dr. Georg Loesche. 48. Jahrgang. Wien und Leipzig 1927, J. Klinkhardt. (220 S. gr. 8.) Preis für Mitglieder 6 Schilling (4 Reichsmark).

Das wertvolle Jahrbuch führt uns in zwei größeren Abhandlungen auf Grund sorgfältigster archivalischer Arbeit diesmal in die beginnende Gegenreformation Innerösterreichs bezw. Steiermarks ein. In seiner Studie: „Die steirische Religionspazifikation (1572—1578) und die Fälschung des Vizekanzlers Dr. Wolfgang Schranz" weist J. Loserth S. 1—57 gegenüber neuerer gegenteiliger Kritik nach, wie von Erzherzog Karl (1564—90) auch den Bürgerschaften der landesfürstlichen Städte und Märkte Steiermarks auf dem Ausschußlandtag von Bruck 1578 tatsächlich Religionsfreiheit zugesichert wurde. Das ständische Pazifikationsexemplar ist zweifellos echt, während die andere, Städte und Märkte ausschließende Fassung der katholischen Partei noch immer als eine Fälschung des Vizekanzlers Dr. Wolfgang Schranz erachtet werden muß. Leider mißlang der Versuch, nach dem Tode des Erzherzogs Karl († 1590) die Pazifikation unter die Landesfreiheiten unterzubringen. — W. Huber zeichnet uns ein ansprechendes Bild des steirischen Landmarschalls und Politikers Hans Friedrich Hoffmann, Freiherrn von Grünbüchel und Strechau († 1589), des „bedeutendsten Vertreters des Protestantismus in Innerösterreich im 16. Jahrhundert", S. 58—165, der als Lutheraner sogar Vizedom des Bistums Bamberg in Steiermark war, von Bischof Johann Georg Zobel gegen seinen Wunsch in diese Vertrauensstellung berufen. Bischof Ernst von Mengersdorf (1583—1591) dankte ihn jedoch 1584 ab. Gerade dieser Abschnitt ist für die bayrische Kirchengeschichte bedeutsam. — Höchst dankenswert ist die das Jahrbuch abschließende „Literarische Rundschau über die den Protestantismus im ehemaligen und jetzigen Österreich betreffenden Veröffentlichungen der Jahre 1915—1925", die der Herausgeber mit Unterstützung seiner Mitarbeiter veranstaltet hat. Kein Forscher der Geschichte des Protestantismus in Österreich kann an ihr vorübergehen. P. Schattenmann - München.

**Heinzelmann,** Gerhard, D. (Professor der Theologie an der Universität Basel), **Glaube und Mystik.** Tübingen 1927, Wunderlich. (VIII, 132 S. 8.) Rm. 2.80.

Bisherige Besprechungen haben bereits den besonderen Wert dieser Arbeit anerkannt. Sie bietet eine umfassende und eindringende Untersuchung sowohl des Wesens der Mystik wie der seelischen Strukturverhältnisse und inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens. Das Entscheidende an ihr ist eine charakteristische Antwort auf die andringende Gegenwartsfrage nach dem Verhältnis der beiden Größen, eine Antwort, mit der sich jede weitere Behandlung dieses Problems auseinanderzusetzen hat. Deutlichkeit, Schwung und Kraft der Sprache, reiche, innere Bewegtheit des Gedankenganges machen die Lektüre der Arbeit zu einem Genuß.

Das methodische Verfahren des Verfassers ist dies. Er will das Wesen der Mystik, d. h. der Mystik überhaupt, vom Glauben aus erfassen. Voraussetzung dafür ist die Überzeugung, mit der er der andersartigen These K. F. Schumanns in Tübingen und irgendwie auch E. Seebergs widerspricht, daß die Mystik eine grundsätzlich religiöse Geisteshaltung ist. Wie im Glauben handelt es sich in ihr um das Verhältnis des endlichen Geistes zu Gott oder zum Göttlichen bezw. Absoluten. Wenn das so ist, begreift man es, daß Heinzelmann der Eigenart der Mystik vom Verständnis des Glaubens oder der Glaubensentscheidung aus Herr zu werden sucht. Aber es fragt sich doch, ob der Gedanke Schumanns, daß es auch eine ursprünglich außerreligiöse Mystik gibt (nicht nur eine nachträglich säkularisierte, auf die H. E. Weber mit Recht hingewiesen hat) völlig von der Hand zu weisen ist. Gibt es sie, dann wird das methodische Verfahren Heinzelmanns, sofern es eben der Mystik in der ganzen Breite ihrer Erscheinungen gerecht werden will, von vornherein von bestimmten Bedenken getroffen.

Immerhin ist dies ein unwichtigerer Punkt. Maßgebend ist das, was der Verfasser zum durchdringenden Wesensverständnis der (religiösen), außerhalb der Sphäre des Glaubens stehenden Mystik bemerkt. Und hier meine ich mich zu seiner Auffassung bekennen zu müssen. Jene Mystik ist der in einer Fülle von Spielarten vorliegende, seiner Tendenz nach einheitliche oder übereinstimmende Versuch, aus dem Verhältnis der Seele zu Gott oder zum Göttlichen jede Form der Spannung durch die entschlossene Ineinssetzung oder Ineinsbildung beider Größen zu entfernen. Es verschwindet die Spannung des Subjekt-Objekt-, die des Ich-Du-Verhältnisses, die Spannung der Verantwortlichkeit gegenüber Gottes persönlichem Willen, die der Schuld, die Spannung von Gott und zeiträumlicher Welt. Der Nachweis, daß hiermit das Charakteristische jener religiösen Mystik getroffen ist, dürfte Heinzelmann gelungen sein, wenn man nur darauf achtet, daß er ausdrücklich hervorhebt, wie unter mannigfachen Bedingungen auf dem Boden jener Mystik dann doch wieder derartige Spannungen hervortreten. Nur ändern sie nichts an ihrer soeben beschriebenen Grundhaltung oder eigenartigen Intention. Diese ist auf die spannungslose Einheit oder Einigung mit dem Göttlichen gerichtet. Weiteres und Einzelnes, Positives und Abwehrendes, was hier noch zum Verständnis der Mystik vorgetragen wird, muß der Lektüre des Buches selber überlassen werden.

In jeder Hinsicht geht seine entscheidende Absicht darauf, das Verhältnis zwischen Glaube und Mystik zu klären. Hier muß nun zunächst anerkannt werden, daß der Verfasser ein reiches, in überraschender Beziehungsfülle sich darstellendes Bild des christlichen Glaubens zeichnet. Es sichert seiner Arbeit allein schon einen bleibenden Wert. Wer die theologischen Erörterungen der letzten Jahrzehnte über die spezielle Glaubensfrage verfolgt hat, wird entdecken, wie Heinzelmann allen Versuchen, dem Glau-

ben den Charakter vielseitiger, spannungsreicher evangelischer Lebensfülle zu sichern, offensteht. Aber wozu nun der scharfe Ausfall gegen den Theozentrismus? Zunächst muß man fragen: welchen meint der Verfasser? Den, für welchen der Unterzeichnete eingetreten ist und der ja doch wohl dies theologische Merkwort zuerst in Gang gebracht hat, kann er doch unmöglich meinen. Es ist mir nie im Traum eingefallen, einen Satz zu schreiben oder zu denken, wie er auf Seite 34 zur Charakteristik des abgelehnten Theozentrismus geboten wird: „und wenn keiner selig würde, und die ganze Welt verloren ginge, Gott ist Gott, er ist groß und majestätisch. Und das zu bejahen, ohne auf den Menschen zu schielen, heißt nicht nur dies: glauben?" Ich habe stets betont, daß Gott das Heil der Menschen will. Vertrauen auf die unbedingte, sich selbst hingebende oder opfernde Liebe Gottes in Christus ist mir wie jedem christlichen Theologen ein selbstverständlicher Zug des Glaubens. Aber ich wende mich gegen die reine, decidierte Heilstheologie, die dem Heilsgedanken zum allesbeherrschenden Element der Theologie macht und dadurch den Gedanken der von der Majestät des gnädigen Gottes unabtrennbaren, sich durchsetzenden Willensherrschaft Gottes gefährdet. Wie das gemeint ist, wird die Neubearbeitung von Band II der Theozentrischen Theologie, die demnächst erscheint, noch einmal deutlich machen. Heinzelmann betont den Heilscharakter des Glaubens. „Gotteserkenntnis im Christentum ist Erkenntnis des Heil schaffenden Gottes. Nur darum ist diese Erkenntnis Glaubenserkenntnis" (S. 35). „Gottes Ehre besteht darin, daß seine G ü t e erkannt wird" (S. 34). „Diese von Luther machtvoll vertretene Erkenntnis muß heute . . . erst wieder in den Mittelpunkt gerückt werden" (S. 33 f.). Wer will etwas dagegen sagen, daß die Gnade Gottes, die Heil oder Rechtfertigung schafft, dem Geschlecht unserer Tage groß gemacht wird? Aber lag für Luther wirklich die Sache so einfach, daß man Gott ehrt, wenn man seine Güte bejaht? Heinzelmann schreibt (S. 113): „in Wirklichkeit ist der Glaube ein Fliehen vom Abgrund des unbekannten Gottes zum bekannten Gott, eine Überwindung des unheimlichen Gedankens der an sich seienden, undefinierbaren Macht durch die Anklammerung an das Wort von der Güte, Liebe und Treue Gottes." Aber steht es denn nicht so, daß der Glaubende in und mit dem bekannten Gott den unbekannten, das Geheimnis Gottes, hat? Und hat er nicht die Güte und Liebe Gottes nur so, daß er die unbedingte, alles bedingende Macht Gottes dabei hat? Er kann gar nicht vor ihr fliehen oder sie lassen, wenn er das auch möchte. Das ist es, wogegen sich der Theozentrismus wendet, daß man den Heilscharakter des Glaubens in einer Weise akzentuiert oder vereinseitigt, daß darüber die alleswirkende und -beherrschende Gottheit Gottes gefährdet wird. Die Absicht Luthers ist dies ganz gewiß nicht. Es ist eine charakteristische Erweichung des ursprünglichen Luthertums und des biblischen Christentums. Mit gutem Grunde unterläßt Heinzelmann, indem er den Rechtfertigungsgedanken als den Grundartikel des christlichen Glaubens hinstellt (S. 36), das unmögliche Verfahren, „von der Rechtfertigung aus den alleinigen Stoff der christlichen Gotteserfahrung" zu gewinnen. Der Rechtfertigungsgedanke hat vielmehr „die Bedeutung, das einzige Richtmaß . . . aller echten Gotteserkenntnis abzugeben". Ist das wirklich so? Es ist natürlich nichts dagegen zu sagen, daß man alles, was man aus dem Glauben heraus über Gott sagt, auf die Gnade Gottes oder auf die Rechtfertigung bezieht. Es gibt ja



keine Gnade Gottes ohne das alles. Aber ist die Macht Gottes nur die Macht der Gnade oder der Güte? Besteht nicht auch zwischen der richterlichen Heiligkeit Gottes und seiner Gnade das Verhältnis tiefer Paradoxie? Und gibt es nicht, was ja auch Heinzelmann selbst bemerkt, eine wahrheitsgemäße Glaubenserkenntnis Gottes, die das spezifisch christliche nicht oder noch nicht einschließt? Alles dies sind Erwägungen, auf die der Theozentrismus zu achten sucht, ohne daß natürlich der Art, wie er das macht, hier weiter nachgegangen werden könnte.

Was nun die Bestimmung des Verhältnisses von (religiöser) Mystik und Glauben selbst betrifft, so spricht sich Heinzelmann, ähnlich wie etwa F. K. Schumann u. a., entschlossen für die Trennung beider Größen aus. Man ist freilich, um dies vorweg zu nehmen, angesichts dieser Haltung des Verfassers überrascht, am Schluß seiner Ausführungen (S. 129) der konniventen Äußerung zu begegnen, Gottes Wirken bleibe „das große Geheimnis, von dem Glaube und Mystik auf verschiedene Art Kunde geben". Aber sie ändert nichts an der soeben bezeichneten durchaus kritischen Haltung des Verfassers. Ihrer letzten Tendenz nach sind Glaube und Mystik unvereinbare Größen. Verschwistert sich der Glaube mit ihr, wie er es in einer bunten Reihe von Formen getan hat, dann geht er konsequenterweise an ihr zu Grunde. Die Mystik löst, folgerichtig behauptet und angewandt, das Christliche im Christentum auf. Daher denn der lebhafte Protest Heinzelmanns gegen die Bildung der Begriffe: Glaubensmystik, Christus-, Geist-, Glaubens- oder Rechtfertigungsmystik. Heinzelmanns Buch ist geschrieben, um der Verwendung dieser termini ein radikales Ende zu bereiten, selbstredend nicht dem, was sie an einwandfreiem Glaubensbesitz ausdrücken, wohl aber der durch sie heraufbeschworenen Gefahr, daß die konträren Größen Glaube und Mystik in eine sachlich unhaltbare, den Glauben zersetzende Verbindung gebracht werden.

Kann man es verantworten, dem Verfasser an dieser Stelle, zusammen etwa mit H. E. Weber, zu widersprechen? Kann man mit Fug für die sachliche Geltung des Begriffs Glaubensmystik eintreten? Wenn man es tut, dann liegt das Motiv selbstredend nicht nur in der Erinnerung an die theologiegeschichtliche Tatsache, daß Ritschl's Ablehnung der Mystik im oder am Glauben wertvolles, notwendiges Glaubensgut beiseite geschoben hat. Von diesem Sachverhalt hatte ich in einer früheren Arbeit (Geistproblem) in einem bestimmten Zusammenhang gesprochen, natürlich ohne zu meinen, daß damit auch nur von ferne alles zu der Frage gesagt sei. In späteren Abhandlungen habe ich dann auch weitere Instanzen angeführt (vergl. besonders: Die Mystik des Glaubens, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1926). Hier mag nun das bezeichnet werden, was m. E. in dieser Frage das Entscheidende ist, entscheidend auch für den, der mit Heinzelmann die unleugbare Gefahr erkennt, daß der Begriff Glaubensmystik zu einer Verdrehung des Glaubens durch seine Verbindung mit unhaltbaren Formen und Tendenzen der Mystik Veranlassung geben kann und Veranlassung gegeben hat.

Ja, es ist richtig, die außerhalb der Sphäre des Glaubens stehende Mystik, die unter andern Bedingungen erwachsen ist als der Glaube, ist, soweit man das zu übersehen vermag, so, wie Heinzelmann sie charakterisiert hat. Sie löst die vorhin bezeichneten Spannungsverhältnisse in der Beziehung von Gott und Mensch auf, und dies rückt sie dem Glauben gegenüber in eine tiefe Distanz, die nachdrücklich

herausgestellt zu haben Heinzelmanns unzweifelhaftes Verdienst ist. Aber wenn jene Mystik in vielerlei Formen diesen illegitimen Weg beschreitet, ist sie dabei nicht von einer letzten, tiefsten Intention erfüllt, gegen die nichts einzuwenden ist, von der Intention nach unmittelbarer Verbindung mit Gott, von dem Bedürfnis, dem Verlangen nach seiner unmittelbaren, unbedingten Nähe und Gegenwart? Gewiß, sie behauptet diese Geistesnähe Gottes so, daß dabei deren Vermittlung durch Wort und Geschichte, ebenso die in ihr mitgesetzte Andersartigkeit und Distanz Gottes der Kreatur gegenüber abgetan wird. Das ist ihr schwerer Fehler. Aber man kann von ihm absehen und kann in der Überzeugung, daß Nähe Gottes, Leben in seiner unmittelbaren Gegenwart, oder, um H. E. Webers Ausdruck zu gebrauchen, vor Gott Stehen und Leben das innerste Charakteristikum der Religion ist, den gemeinsamen, letzten Zug der Mystik und des Glaubens sehen. Braucht doch Heinzelmann selbst (S. 117) den Ausdruck von der Geisteswirkung Gottes im Glauben: „Geist umfaßt uns im innersten Seelengrund." Hier tritt ein Gemeinsames zwischen Glaube und Mystik zu Tage, so gewiß die Mystik dann doch nichts von dem weiß, was Heinzelmann ebendort weiter bemerkt: „und stellt uns doch Gott gerade als Kinder gegenüber". Wir behaupten somit, daß diese innerste religiöse Tendenz, die Glaube und Mystik gemeinsam haben, im Glauben, in seiner Gewißheit um wortvermittelte Gottesnähe, welche doch die majestätische Distanz Gottes einschließt, um Christusnähe, bei der Christus doch unser Herr bleibt, um innerste Gemeinschaft mit dem Gnadengott der Rechtfertigung, wobei wir vor Gott von Haus aus schuldig sind, daß sie hier rein und unanfechtbar, der Offenbarungswahrheit Gottes entsprechend, vertreten wird, in der sonstigen Mystik aber eben nicht. Und deshalb halten wir es für angemessen, nach wie vor von Glaubensmystik zu reden. Denkt man an die Verwirrung, welche die nicht dem Bereich des Glaubens angehörige Mystik heute anrichtet, dann könnte man zu dem Vorschlage kommen: laßt den Titel Glaubensmystik und sichert in andern Sprachformen nur die Sache, die er ausdrückt. Faßt man aber jenes Gemeinsame an der religiösen Mystik und am Glauben ins Auge, denkt man daran, daß unsere Glaubenskreise weithin gewöhnt sind, die Glaubensgewißheit oder Glaubenserfahrung der tiefsten Nähe Gottes und Christi mit dem Begriff des Mystischen zu bezeichnen, dann kommt man aus sachlichen und prophylaktischen Gründen zu dem Ergebnis, jenen Titel festzuhalten.

Daß diese kritischen Erwägungen den Dank für Heinzelmanns bedeutungsvolle Studie nicht aufheben, dürfte aus den voraufgehenden Erörterungen deutlich sein.

Erich Schaeder-Breslau.

---

**Spoerri,** Theophil, Dr. (ord. Professor für romanische Literatur an der Universität Zürich), **Die drei Wege des Erkennens** in Wissenschaft, Dichtung und Offenbarung. Berlin 1926, Furche-Verlag. (77 S. gr. 8.) 2.— Rm.

Die drei Vorträge, die in der vorliegenden Schrift zusammengefaßt sind, geben den knappen, aber inhaltreichen Grundriß eines Weltbildes von christozentrischem Standort. Dieser Grundriß ist so bedeutsam, daß seine Hauptgedanken hier angedeutet sein sollen.

„Wissenschaftliche, ästhetische und religiöse Wirklichkeit", so lautet der Titel des ersten Vortrags. Sein Ziel ist, diese drei Sphären des geistigen Lebens, die heute vielfach gefährlich vermischt werden, reinlich gegeneinander abzugrenzen, nicht auf dem bedenklichen Wege einer „räumlichen Abtrennung der Gebiete", sondern etwa nach Art der Standpunktstheorie G. Simmels. In scharfsinniger Strukturanalyse entwickelt Spoerri die besondere Eigenart der statischen, der dynamischen und der normativen Einstellung, denen auf der Objektseite die Welt der Wissenschaft, der Kunst und der Religion (einschließlich der Moral) entspricht. In unserer Zeit ist der Verstand, d. h. die statische Haltung, fast „zum obersten Richter der Wirklichkeit" geworden; — „der Menschheit liegt die statische Gewißheit so tief im Bewußtsein, daß sie nur mit Mühe eine andere Gewißheit anerkennen kann". In polarem Gegensatz zu diesem Weltbild steht die dynamisch-ästhetische Haltung, die die ganze Welt von der Gefühlsbewegtheit des eigenen Ich her deutet. Nun aber drängen diese beiden korrelativen Welten über sich hinaus. Die Gottesfrage steht auf. Der persönliche Gott gibt sich als das Zentrum der dritten, der normativen, Welt zu erkennen, die jenseits jener beiden ersten steht und deren Wesen sich uns vor allem am Bilde Jesu erschließt. Erst von hier aus, von dem „Mittelpunkt des Universums her", bekommt die Welt als Ganzes Sinn und Zusammenhang. Daß wir diese Mitte aber sehen können, das ist nicht unser, sondern Gottes Werk. „Mitten im Weltenraume hat er das Zeichen der Mitte gezeichnet, das Kreuz."

Der zweite Vortrag „Religion und Poesie" grenzt nach einem Aufweis der Zusammenhänge zwischen Religion und Poesie diese beiden Sphären scharf gegeneinander ab (Analyse im Anschluß an Gedichte von Mörike). Von der Erfahrung der Gotteswirklichkeit her wird nun auch die Gehobenheit und gesteigerte Bewegtheit der ästhetischen Welt unter scharfe Kritik gestellt. „Die Poesie sucht die Erregung des Ichs, den Akzent legt sie auf die menschliche Seite; die Religion sucht die Gegenwart des Du, der Akzent ruht auf der göttlichen Seite" (40). Religiöse Poesie im eigentlichen Sinne ist die tragische. In die tiefsten Dunkelheiten des Menschlichen fällt hier das Licht von oben herein. In ihren höchsten Formen „zeugt die Poesie von einer Welt, die mehr ist als Poesie". — Der wichtigste ist dann der dritte Vortrag über „Wissenschaft und Offenbarung", der tief in die gegenwärtige Diskussion hineingreift und sich in seinen Setzungen weithin an Pascal anschließt. — Dem Widerspiel von Angriff der Wissenschaft auf die Offenbarung und Angriff der Offenbarung auf die Wissenschaft (dialektische Theologie!) soll hier durch genaue Untersuchung der beiderseitigen Befugnisse ein Ende gemacht werden. Drei Stockwerke, so führt Spoerri aus, türmen sich im Verlauf der modernen Wissenschaftsgeschichte wie auch im System der Wissenschaften übereinander auf: das mathematisch-exakt-statische, beherrscht vom Gesetz der äußeren Kausalität, das biologisch-psychologische (dynamische Zentralidee „Leben"), endlich das normative mit dem ordnenden Begriffe des Wertes oder des Sinnes. Immer wieder aber sucht innerhalb der Wissenschaft das statische Erkennen die Suprematie zu gewinnen und vermittels des Entwicklungsbegriffes das „Obere" vom „Unteren" her zu fassen. Im Dynamischen und Normativen dagegen befindet sich die Wissenschaft „in der eigentümlichen Lage, daß sie als ein Endliches etwas erfassen soll, das nicht endlich ist" (57). Aus dieser Problematik führt erst die Tatsache heraus, daß es eine andere Bewegung: vom Unendlichen zum Endlichen gibt, nämlich

die Offenbarung, gegliedert in die drei Phasen der Schöpfungs-, Erlösungs- und Endoffenbarung. „Das Wesen der Offenbarung aber ist, daß sie nicht unter der Gewalt der Wissenschaft steht." Vermöge des Momentes der „Manifestation" in der Offenbarung aber vermag nun die Wissenschaft aus der „endlichen Gestalt auf das unendlich Gestaltende" zu schließen und „die erfühlten Wertbetonungen in erschaubare Sinnzusammenhänge zu übersetzen", d. h. die endliche Welt insgesamt von der Offenbarung her zu deuten. So wird die Selbstgenugsamkeit des statisch-verstandesmäßigen Erkennens der Welt aufgehoben; eine klare Besinnung über die Methode und die Grenzen des Erkennens wird gefordert. Hinter dem statischen Erkennen tut sich ein anderes auf, das „symbolische", hinter diesem wiederum der „pragmatische Weg" der „schauenden Tat". „Je größer das Opfer, desto tiefer die Erkenntnis." Am Ende alles Erkennens steht das Geheimnis des Kreuzes Christi. Eine Wissenschaft, die „mit strengem Grenzgefühl und treuem Richtungssinn ihre Pflicht erfüllt", wird zur „Wegbereiterin der Offenbarung".

Spoerris Schrift ist einer der originellsten und tiefsinnigsten modernen Versuche zur Klärung des Verhältnisses von Offenbarung und Wissenschaft. Sie gehört in eine Reihe mit den Arbeiten E. Brunners und P. Tillichs. Indem sie den energischen Versuch macht, von der Gegebenheit der Offenbarung her zu einer ganz konkreten Sinndeutung der endlichen Welt zu gelangen, scheint sie uns ein besonders dringliches Bedürfnis der gegenwärtigen Geisteslage zu erfüllen, — ein Bedürfnis, das die dialektische Theologie uns von neuem angeregt, aber nur zu einem geringen Teile erfüllt hat. So dürfte Spoerris Arbeit zum Ausgangspunkt für eine Diskussion dienen, die in der zukünftigen Theologie einen breiten Raum einnehmen wird. — Daneben leisten diese Vorträge einen außerordentlich großen und wertvollen apologetischen Dienst. Die Zeit ist gekommen, in der die Resultate der neuen geistesphilosophischen Besinnung in ihrer Funktion als „Wegbereitung" einer offenbarungszentrierten Weltansicht heraustreten. Das läßt uns Spoerris Arbeit mit Freude erkennen.

Doerne - Löbau.

---

**Althaus** d. Ä., Paul (weiland Prof. der Theologie in Leipzig), **Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur.** (Herausgeg. von D. Paul Althaus, Prof. in Erlangen.) Gütersloh 1927, C. Bertelsmann. (X, 279 S. gr. 8.) Geb. 12 Rm.

Man muß Herausgeber und Verleger aufrichtig dafür dankbar sein, daß sie sich entschlossen haben, die beiden Leipziger Dekanatsprogramme von 1914 über die Ev. Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert und von 1919 über die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten nebst wichtigen Zusätzen aus dem bereits für die Veröffentlichung bestimmten Nachlaß des Verfassers der Allgemeinheit aufs neue zugänglich zu machen.

Bekannt waren die Programme schon längst. Man erinnert sich noch des Eindrucks, ja des Aufsehens bei ihrem Erscheinen, besonders des ersten durch den Nachweis des stärksten Einströmens mittelalterlicher, sogar auch jesuitischer Mystik in die ev. Erbauungsliteratur. Aber beide Schriften waren als Universitätsschriften nur in beschränkter Anzahl gedruckt, längst vergriffen und wurden von vielen vergeblich gesucht.

Das Programm über die Gebetsliteratur ist um einige sich im Handexemplar des Verfassers findende Zusätze vermehrt, namentlich S. 126ff., z. B. über den Hofer Pfarrer Andr. Pangratius, dessen Hausbuch (1572) im 17. Jahrhundert in viele, namentlich thüringische Kirchenordnungen überging. Auch sind die Untersuchungen bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts fortgesetzt. Für die, welche an der Hand dieses Werkes weiterforschen, sei noch bemerkt, daß auch J. Schmidt, Geweihter Tempel des Herrn, Ratzeburg 1685, eine eigenartige und sehr reichhaltige Gebetssammlung enthält.

Das zweite Programm über die Kollekten, denen sich neuerdings die Forschung wieder zuwendet, durch das damals die Abhängigkeit der verschiedenen Kirchenordnungen und Agenden zu einander viel deutlicher und richtiger nachgewiesen wurde als bei Sehling oder gar bei Richter, ist ohne Zusätze abgedruckt.

Es folgt dann noch ein äußerst wichtiger Anhang, nämlich ein nahezu vollständiger Quellennachweis zu Löhe's 352 „Samenkörner des Gebets", in der die ungeheure Belesenheit des Verfassers fast noch mehr zur Geltung kommt als in den beiden Programmen und uns aufs neue so wehmütig stimmt über den Verlust, den dieser so bedeutsame und doch noch so unerforschte Wissenschaftszweig durch seinen Tod erlitten hat.

Paul Graff - Kleinfreden.

---

**Allwohn,** Adolf (Lic. theol., Pfarrer in Walldorf, Hessen, und Privatdozent der prakt. Theologie a. d. Universität Gießen), **Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube.** Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik bis zum Jahre 1523. Göttingen 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht. (103 S. gr. 8.) Kart. 4.80 Rm.

Trotz der ausgiebigen Beschäftigung der evangelischen Theologie der Gegenwart mit Luther bestehen noch große Lücken. Eine dieser Lücken wird durch die gründliche Arbeit ausgefüllt, deren Ergebnis in dieser Schrift vorliegt. Für die unendlich vielen Erörterungen über die Stellung Luthers zu den liturgischen Fragen pflegt stets das Jahr 1523 der Ausgangspunkt zu sein. Allwohn aber hat es unternommen, von diesem Jahre aus bis zu einem vollen Jahrzehnt rückwärts zu gehen, um die Fundamente zu zeigen, auf denen Luthers Auseinandersetzung mit den liturgischen Fragen aufgebaut ist. Der Verfasser trägt hierbei nicht seine Gedanken über Luther vor, sondern läßt Luther selbst zu Worte kommen. Im Anhang sind sogar sämtliche lateinischen Zitate übersetzt. Die Schrift gibt ein Bild, wie Luther durch den Rechtfertigungsglauben über eine umdeutende Würdigung des bestehenden Kultus zur radikalen Verwerfung der Meßliturgie, aber von da aus wieder zu einer „konservativen" Haltung gegenüber den bestehenden Kultusformen kam, kommen mußte, weil für seine evangelische Betrachtung der Glaube der eigentliche, nicht an zeitliche und räumliche Akte gebundene Gottesdienst des aus Gnade gerechtfertigten Menschen ist, aber andererseits im Hinblick auf das So-Sein des Menschen in Raum und Zeit und in Rücksicht auf die Liebe, die sich an die Gemeinschaft bindet, eine äußere Ordnung des Gottesdienstes gottgewollt ist. Es ist dem Verfasser darum zu tun, nachzuweisen, daß das Wesen des evangelischen Gottesdienstes auf einer unauflösbaren Spannung zwischen Glauben und äußerer liturgischer Ordnung beruht. Darum hat diese Schrift ihre große und notwendige Aufgabe in der Auseinandersetzung mit den liturgischen Bewegungen der Gegenwart.

Paul Schorlemmer, Stiftspfarrer,
Lich (Oberhessen).

---

**Flemming,** Friedrich, Lic. theol. (Pfarrer in Hamm, Westf.), **Die treibenden Kräfte in der lutherischen Gottesdienstreform.** Leipzig 1926, A. Deichert (Dr. Werner Scholl). (196 S. gr. 8.) 7.60 Rm.

Die Schrift will für eine praktische Aufgabe wissenschaftliche Handreichung bieten. Die Arbeiten an der Reform der preußischen Agende erfolgen in einem Zeitpunkt, wo eine fast unübersehbare Fülle liturgischer Gedanken, Wünsche, Bewegungen sich um das überkommene liturgische Gut herumranken. Eine wirkliche Reform, die etwas Gesundes und Lebensfähiges schafft, ist nur möglich, wenn durch das Gewirr hindurch der Weg zu grundsätzlicher Klarheit gefunden wird. Daran mitzuarbeiten ist die Aufgabe. Ein doppelter Weg zu grundsätzlicher Klärung wird beschritten. Zunächst wird von den liturgischen Erscheinungen zurückgegangen auf die in ihnen sich auswirkenden „treibenden Kräfte". Die liturgischen Formen dürfen nicht vereinzelt untersucht werden, sondern sie sind in der Breite, vor allem aber in der Tiefe in „metaliturgische" große Zusammenhänge einzuordnen und von ihnen aus zu verstehen. Vier Kräftepaare werden aufgewiesen, die nach des Verf. Meinung ein Parallelogramm der Kräfte bilden, in das sich die ganze Fülle liturgischer Bestrebungen einzeichnen läßt: Glauben und Schauen, Zwecksetzung und Zweckfreiheit, Subjektivität und Objektivität, Konservatismus und Fortschrittlichkeit. Wird durch die Aufzeigung dieser treibenden Kräfte Ordnung in die Fülle der liturgischen Erscheinungen gebracht, so steht daneben eine zweite urteilende Betrachtungsweise, für die die Maßstäbe gewonnen werden durch einen Vergleich der gegenwärtigen liturgischen Bewegungen mit denen der lutherischen Reformation. Dieselben treibenden Kräfte sind hier wie dort am Werke, der Ausgleich aber, den Luther in seinen gottesdienstlichen Ordnungen zeigt, ist klassisch, so daß nun die Regel aufgestellt werden kann: wenn hier Kräfte im Vordergrund stehen, die bei Luther nur von sekundärer Bedeutung sind, dann bedeutet das eine Entfernung von Luther und damit eine Verirrung (S. 8). — So ist ein wertvolles Buch entstanden, in dem ein umfangreicher Stoff geistvoll verarbeitet ist, freilich die Gegenwartsbestrebungen nur bis 1924 und die reformatorische Literatur unter Beschränkung auf Luthers Hauptschriften und Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung. Wertvoll ist der energische Versuch zu einer systematischen Durchdringung der liturgischen Probleme. Daß freilich das hochgesteckte Ziel einer „liturgiephilosophischen" (S. 5) Untersuchung nicht erreicht ist, kann bei einem solchen Versuch nicht Wunder nehmen. So geschickt die beiden genannten Arbeitsprinzipien gehandhabt sind, so sehr bedürfen sie selbst einer systematischen Begründung, ehe sie den geforderten Dienst leisten können. Die Aufstellung gerade dieser Kräftepaare ist nirgends begründet, sie sind doch recht zufällig herausgegriffen. Der Satz aber, daß in Luthers Gottesdienstordnungen ein sozusagen absoluter liturgischer Maßstab gegeben sei, hält ganz gewiß systematischer Kritik nicht stand.

Heinrich Rendtorff-Kiel.

---

Bachmann, Prof. D., Abhandlungen zur Pflege evangelischer Erziehungs- und Unterrichtslehre, Heft 20 und H. 9. Langensalza 1926, Beyer u. S.:

**Hoffmann,** H., Prof., **Am Anfang.** Betrachtungen über die Bedeutung der ersten Geschichten der Bibel. (Päd. Magazin H. 1049.) (84 S.) 1.75 Rm.



**Bürckstümmer †,** D. Dr., Prof., **Die seelsorgerliche Behandlung des Kindes.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. H. Kreßel, Pfarrer. (Päd. Magazin H. 959.) (51 S.) 1 Rm.

Zwei der geistigen Atmosphäre nach sehr verschiedene Abhandlungen. Hoffmann geht der Beobachtung nach, wie die Geschichten des Alten Testaments und insbesondere der ersten Menschheit weithin ein Gegenstand der Not, der Qual, der Ablehnung sind, und kommt bei der Frage, wie diesem Zwiespalt zwischen naivem Kinderglauben und reflektierter Welterkenntnis begegnet werden könne, zu dem Ergebnis, das Herder in seinem Buch „Vom Geist der hebräischen Poesie" vorbildlich entwickelt habe: es muß unterschieden werden zwischen der wörtlichen Aussage des Bibeltextes und seinem bleibenden Gehalt. Schon der Religionsunterricht der Schule darf nicht am äußeren Wort haften bleiben, sondern muß die geistigen Werte zu erfassen suchen. Dieses Eindringen des Herzens in die ewigen Wahrheiten bei Verwertung sicherer Ergebnisse der Wissenschaft illustriert der Verfasser an den ersten Geschichten des Alten Testaments, indem er in weitausholenden Erörterungen das Wesentliche jener Kapitel herausholt: das Schöpferwort, das Schöpfungswerk, die Bestimmung des Menschen und die Tragik des Lebens. Schließlich wird das „Im Anfang" von Gen. 1, 1 sprach- und geistesgeschichtlich dahin gedeutet: „Im Prinzip" ist die Welt Gottes Schöpfungstat. — Fern von diesem Geist der Reflexion geht Bürckstümmers warmherziges Vermächtnis von dem pädagogischen Geheimnis der Seelsorge in besonderer Anwendung auf das Reifungsalter von 12—15. Die seelsorgerliche Beeinflussung erfordert vom Lehrer völlige Beherrschung des Stoffes und vom Kinde rückhaltloses Vertrauen; ihre Stätte ist der Konfirmandenunterricht; zu seelsorgerlicher Behandlung geben besonders Verfehlungen oder Gefährdungen der Jugendlichen Veranlassung; in diesem Zusammenhang erstehen wertvolle Richtlinien der Erziehung zu geschlechtlicher Reinheit für Eltern und Erzieher. Es ist beachtlich und für die Vertiefung der Arbeit erfreulich, daß sich die Jugendführung ganz allgemein mehr in die Sphäre des Seelsorgerlichen zu verschieben scheint.

Eberhard-Greiz.

---

## Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

**Biographien. Viénot,** John, Auguste Sabatier. 1. T. La Jeunesse, 1859—1879. Paris, Fischbacher (430 S. 8) 18 fr.

**Bibel-Ausgaben u. Uebersetzungen.** The **Old Testament.** An American Transl. by Alexander R. Gordon and others, ed. by J. M. Powis Smith. Chicago, Univers. of Chicago Press (1724 S. 8) 10 $. — **Testamentum,** Vetus, cum antiquis codicibus nec non cum versionibus syriaca, graeca et arabica comparatum. Vol. 3. 4. Cura missionis catholicae ed. Asmarae, typ. Missionis catholicae (392 S.; 592 S. 8)

**Biblische Einleitungswissenschaft. Billen,** A. V., Rev., The Old Latin Texts of the Heptateuch. Cambridge Univ. Pr. (242 S. 8) 15 s. — **Goodspeed,** Edgar J., Formation of the New Testament. Cambridge Univ Pr. (18) 5 s. — **Kolmodin,** Ad., Johannes-evangeliet en virkelihets-skildring. Usg. av samfundet Pro fide et christianismo. Stockholm, Diakonistyr. i. distr. (XV, 566 S. 8) 10 Kr. — **McNeile,** A. H., An Introduction to the study of the New Testament. New York, Oxford (486 S. 8) 6.50 $. — **Mowinckel,** Sigmund, Jesaja-disiplene. Profetien fra Jesaja til Jeremia. København, Aschehoug (148 S. 8) 7 Kr. — **Rendall,** Gerald H., Rev., The Epistle of St. James and Judaic christianity. Cambridge Univ. Pr. (155 S. 8) 7 s. 6 d.

**Biblische Theologie. Jacobsen,** O. Thune, Før Dogmerne, blev til. Det nye Testamentes Kristendom. (København, Nyt Nordisk Forlag) (206 S. 8) 5.50 Kr.

**Biblische Geschichte. Baumann,** Emile, Saint-Paul. Paris, B. Grasset (300 S. 4) 50 fr. — **Baynes,** Norman H., Israel amongst the

nations. An outline of Old Testament history. London, S. C. M. (328 S. 8) 5 s. — **Brun,** Lyder, Prof., Jesu Evangelium. En hist. fremstilling av Jesu forkyndelse. Nyomarb. Utg. København, H. Aschehoug (XII, 650 S. 8) 27 Rm. — **Hoyle,** R. Birch, Rev., The Holy Spirit in St. Paul. London, Hodder (319 S. 8) 8 s. 6 d. — **Moberg,** Axel, På Gamla testamentets tid Ur Orientens fornhistoria. Stockholm, Geber (182 S. 8) 5.75 Kr.

**Patristik. Fulbert,** Cayré, A. A., La Contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Paris, A. Blot (XII, 338 S. 8) 20 fr.

**Scholastik u. Mystik.** Saint **Thomas d'Aquin,** Opuscula omnia genuina nec non spuria. 5 vol. Paris, Lethielleux (LII, 502 S.; 668 S.; 338 S.; 448 S.; 496 S. 8) 90 fr. — **Williams,** Watkin W., Studies in St. Bernard of Clairvaux. London, S. P. C. K. (166 S. 8) 7 s. 6 d.

**Allgemeine Kirchengeschichte. Foakes-Jackson,** Frederick John, D. D., Peter, prince of apostles. A study in the history and tradition of christianity. New York, Doran (320 S. 8) 2.50 $.

**Kirchengeschichte einzelner Länder. Bobé,** Louis, Die deutsche St. Petri-Gemeinde zu Kopenhagen, ihre Kirche, Schulen u. Stiftungen. 1575—1925. (København, Lind. 518 S. 8) 25 Kr. — **Boulay de la Meurthe,** Histoire du rétablissement du culte en France (1802—1805). Tours, A. Mame 1925 (387 S. 8). — **Gandilhon,** A., Catalogue des actes des archevêques de Bourges antérieurs à 1200. Paris, Champion (CCXII, 272 S. 8) 35 fr. — **Gasquet,** Francis Aidan, cardinal, Cardinal Pole and his early friends. New York, Harcourt (116 S. 8) 2 $. — **Geismar,** Eduard, Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed. I. II. København, Gad (148 S.; 150 S. 8) 7 Kr. — **Gentile,** Federico, Pascal. Saggia d'interpretazione storica. Bari, Laterza (343 S. 8) 22 L. — **Grundtvig,** N. F. S., Breve fra og til G. II. (1821—1872.) Udg. af Georg Christensen og Stener Grundtvig. København, Gyldendal (656 S. 8) 7.50 Kr. — **Helgasón,** Ión, Islands Kirke fra dens Grundlæggelse til Reformationen. København, Gad (300 S. 8) 5 Kr. — **Monticelli,** Giuseppe, Italia religiosa. La religione del populo italiano nel suo sviluppo storico. Torino, Bocca (XIII, 474 S. 8) 27 L. — **Pannier,** Jacques, Calvin et l'Episcopat. (Coll. de théologie prot. de l'Univ. de Strasbourg.) Paris, Alcan (379 S. 8) 7 fr. — **Patry,** Raoul, La Religion d'Allemagne d'aujourd'hui. Paris, Payot (246 S. 8). — **Sicard,** Augustin, Le Clergé de France pendant la Révolution. 2. T. La Lutte religieuse. Paris, Gabalda (XV, 499 S. 8) 20 fr. — **Soltau,** Roger H., Pascal. The man and the message. London, Blackie (230 S. 8) 10 s. 6 d. — **Torm,** Frederik, Biskop Peder Madsen. En Levnedsskildring. København, Gad (226 S. 8) 5 Kr.

**Dogmatik. Cave,** Sydney, Rev., The Doctrine of the person of Christ. (Studies in theology ser.) London, Duckworth (259 S. 8) 3 s. 6 d. — **Mackintosh,** Hugh Ross, The christian Experience of forgiveness. New York, Harper (314 S. 8) 3 $. — **Norlev,** Chr., Dogmefri Kristendom. København, Nyt Nordisk Forlag (120 S. 8) 3 Kr. — **Orchard,** William Edwin, D. D., Foundations of faith. Vol. 4: Eschatological. New York, Doran (200 S. 8) 1.75 $.

**Ethik. Nygren,** Anders, Etiska grundfrågor. Stockholm, Sv. kristl. stud.-rör. (216 S. 8) 4 Kr. — **Scullard,** H. H., The Ethics of the Gospel and the ethics of nature. London, S. C. M. (279 S. 8) 10 s. 6 d. —

**Apologetik. Besson,** Marius, L'Eglise et la Bible. (Soc. anonyme d'édition artistique.) (o. O.) (220 S. 8) 22 schweiz. fr. — **Nygren,** Anders, Religiositet och kristendom. Uppsala, Lindblad (110 S. 8) 3 Kr.

**Praktische Theologie. Lockhart,** W. S., The Ministry of worship. A study of the need, psychology and technique of worship. St. Louis, Christian Bd. of Pub. (212 S. 8) 1.50 $.

**Homiletik. Hippel,** Oscar, Studies til predikans historia under nyromantiken. D. 2. Lund, Gleerup (207 S. 8) 4.50 Rm.

**Kirchenrecht. Cance,** Adrien, Le Code de droit canonique. Commentaire. 1. T. Paris, Gabalda (VIII, 483 S. 8) 25 fr.

**Universitäten. Fjellbu,** Arne, Kristelig Studenterliv i Norge. København, Gyldendal (191 S. 8) 7.50 Kr. — **Mallet,** Charles Edward, A History of the University of Oxford. Vol. 3. Modern Oxford. London, Methuen (534 S. 8) 21 s.

**Philosophie. Aall,** Anatthon, Psykologi. København, Aschehoug (VII, 335 S. 8) 12 Kr. — **Abbagnano,** Nicola, Il nuova idealismo inglese e americano. Napoli, F. Perrella (VII, 264 S. 8) 30 L. — **Andrae,** Tor, Mystikens psykologi. (Modern religionspsykologi. 4.) Stockholm, Sv. kristl. stud.-rör. (665 S. 8) 11 Kr. — **Bartholomew,** J. G., The Cause of evil, or the values of nature and the values of religion. London, Heath (194 S. 8) 6 s. — **Caracciolo d'Avellino,** F., Le teorie dell' evoluzione: critica filosofica del transformismo. Roma, P. Maglione (236 S. 8) 15 l. — **Grandmaison,** Léonce de, La Religion personelle. Paris, Gabalda (182 S. 8) 9 fr. — **Haldar,** Hiralal, Neo-Hegelianism. London, Heath (501 S. 8) 25 s. — **Radhakrishnan,** S., Indian Philosophy. Vol. 2. New York, Macmillan (797 S. 8) 7.50 $. — **Rasmussen,** S. V., The Philosophy of Sir William Hamilton. A study. København, Levin & Munksgaard (176 S. 8) 10 Kr. — **Renda,** Antonio, Il criticismo: fondamenti etico-religiosi. Palermo, R. Sandron (422 S. 8) 35 L. — **Sherman,** Charles L., The moral Self. An introduction to the science of ethics. Boston, Ginn (375 S. 8) 2.60 $. — **Spaier,** Albert, La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel. Paris, Alcan (447 S. 8) 45 fr.

**Allgemeine Religionswissenschaft. Grønbeck,** Vilh., Indiske Mystikere. Festskrift udg. af Københavns Universitet. (København.) (144 S. 4) (Nicht im Buchh.). — **Kato,** Genchi, A Study of Shinto, the religion of the japanese nation. Paris, Maisonneuve (IX, 255 S. 8) 70 fr. — **Kraeling,** Karl H., Anthropos and son of man. A study in the religious syncretism of the Hellenistic Orient. (Columbia Univers. oriental Studies. Vol. 25.) New York, Columbia Univ. Pr. (201 S. 8) 2 $. — **Lammens,** H. S. J., L'Islam. Croyances et institutions. Paris, Maisonneuve (288 S. 8) 35 fr. — **Stewart,** Thomas Milton, The Symbolism of the gods of the Egyptians and the light they throw on freemasonry. London, Baskerville Pr. (136 S. 8) 10 s. 6 d.

**Soziales. Martin,** Hugh, Christian social Reformers of the nineteenth century. New York, Doran (248 S. 8) 2 $.



Verantwortliche Schriftleiter: Dr. theol. **Ihmels** in Dresden und Dr. theol. **Ernst Sommerlath** in Leipzig; Verlag von **Dörffling & Franke** in Leipzig. Druck von **Gustav Winter** in Herrnhut.